



TITLE:

普遍化を目指す道德的相对主義 —道德における相对主義と普遍主 義的志向は矛盾するか—

AUTHOR(S):

浜野, 研三

CITATION:

浜野, 研三. 普遍化を目指す道德的相对主義—道德における相对主義と
普遍主義的志向は矛盾するか—. 人文學報 1991, 68: 107-128

ISSUE DATE:

1991-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48354>

RIGHT:

普遍化を目指す道徳的相対主義

——道徳における相対主義と普遍主義的志向は矛盾するか——

浜 野 研 三

- 1 道徳的反實在論の意味するもの
- 2 歴史的・可謬論的相対主義
- 3 行為者の観点と批評家の観点
- 4 通俗相対主義
- 5 歴史主義的・可謬論的な開かれた相対主義

本論文は道徳的な価値やそれに関する原理は我々人間によって作り出されるものであるとの観点から相対主義についての議論を展開しようと試みるものである。言い換えれば道徳的反實在論、殊に歴史主義的な道徳的反實在論の立場からは相対主義はどのように捉えられるかを展開するのが本論文の目的である。そこにおいて相対主義を巡る議論をなすさいに忘れてはならない一つの重要な視点の存在が指摘され、それに基づく一つの立場が示され擁護されるであろう。その重要な視点とは、筆者が行為者の観点及び批評家の観点と呼ぶ二つの異なった視点の存在とそれら二つの視点の相互の関係の適切な理解に基づく視点である。この視点にたつとき、副題にあげた、道徳における相対主義と普遍主義的志向は矛盾するか、という問いに対する答えが「否」であることが了解できるであろう。また、異なった原則をもつ他の共同体への安易な夜郎自大的な形での干渉や、他からの批判・要求・問い掛けに対する同様に安易な自閉症的排外主義的な対応、と一線を画しうる契機を宿した開かれた道徳的な相対主義の立場の可能性についても、了解出来るであろう。

1 道徳的反實在論の意味するもの

道徳的反實在論は倫理的価値や原理に實在性を付与することはできないと主張する。無論、問題は道徳的価値や原理に實在性を付与するとはいかなることを意味するかが究めて曖昧であることである。それを道徳的価値や原理が實在世界の実質的な要素をなすと認めることと言い換えても、實在論の内容が漠然としたものであるとの印象をぬぐいさることは出来ない。まさに其故に道徳的實在論者はその理論的努力の多くを上記の表現の意味を明らかにすることに傾けるのである。が本論文は道徳的實在論者の理論の検討を意図するものではない¹⁾。上記の漠

然とした不満に素直に立脚した反實在論に立つ場合にどのような道德観が展開されることになるのかを、相対主義についての議論を通して明らかにすることこそが本論文の目的である。

道德的価値や原理が実在世界の実質的な構成要素でないとするれば、それらの存在論的な位置はどのように記述されるべきであろうか。この問いにたいする一つの有力な答えは、それらは人間によって作り出されたもの、人間による構築物であるとするものである。そのような立場にたつとき、道德的価値は人間がつくりだしたものであるゆえ、人間の存在しないところには道德的価値も存在しないことになる。よりくわしくいえば、人間が自他を含めた世界にたいして様々な反応をなす際にその反応のなかに「道德的」と人間が名付けるものがあり、そのような道德的反応の内に道德的な価値や原理が実現されていると理解されるのである。人間の反応をはなれて道德的な価値は存在しない。道德的価値はなにか人間と独立に存在し人間にたいしてその実現を言わば超越的に命令するものではない。そして道德観・道德体系の歴史性を強調する立場をとる筆者は、次のように考える。道德的価値の体系とは、道德的な反応と名付ける反応の在り方の自己を取り巻く世界の歴史の変遷のなかでの反省の結果、実際に実現されたものの記述と実現されるべきものとして自覚化されたものの提示として、人間によって生み出されてきたのである。例えば、人間などは宇宙の中の多くの構成要素のなかの一つの構成要素でしかない、従って人間の道德の体系を非常な価値を持つものとする人間中心的な考えは天動説同様すてさらべきであるという説自体もまた、そのような価値観をもつにいたったその人間の道德的な態度であるといわざるをえない。その意味で道德的な価値から人間の態度という要素を徹底的に払拭することはできないのである。

このように、道德的価値が人間によって見出されるものではなく、人間によって作りだされるものであるとするならば、価値の相対性についてどのような見解が導かれるであろうか。まず指摘されねばならないのは、プディングの味は食べてみなければわからないのと同様に人間がどのような価値を作り出してきたか、そしてそれに基づいてこれからどのような価値を作り出すかを理解しなければ、価値の相対性であれなんであれ価値について実質的なことをのべることができない、という端的な事実である。それゆえ、人間の未来の価値創造について現時点で確定的なことがいえない以上、価値の相対性についても確定的なことを述べることはできない。従って我々が価値について論ずるさいに依拠すべきものは現在迄の人類史のなかで生み出されてきた様々な価値の体系であり、その分析によって得られる知見であるほかないのである。

ただし、そのような知見が人間の生み出す価値についてのある非歴史的・普遍的かつ不変であるとみえる特徴の認識を含む場合も可能である。そのような歴史のなかにみいだされる非歴史的ともみえる言わば定項が存在するとして、それらの存在の基礎となりうるものとしていかなるものが考えうるであろうか。ここで反實在論の立場からは実在的価値の存在をもちだすこ

とはできない。一つの可能性は非歴史的な人間本性の部分をなす道徳的本性をその説明原理とする立場である。しかし、そのような非歴史的な本性を説明原理としてもちだすことは、歴史の中に本質の顕現をみるという悪しき意味での形而上学的な思考の残滓と言わざるをえない。ではそれにかわる考えとしていかなるものがありうるのか。ここでマルクスの「人間の五感是人类史の産物である」という趣旨の言葉が顧みられねばならない²⁾。ここには歴史のなかに顕現する非歴史的な本質なるものはいりこむ余地はない。このような立場を徹底すれば現在我々が人間の本性とよぶものが実は歴史のなかで作られ出てきたとする立場が生み出される。五感のみならず道徳観をも含めた我々が人間本性と呼ぶものもまた全人類史の産物なのである。筆者はこのような歴史主義的な反実在論にたつものである。ではこのような歴史主義的な道徳的・反実在論の観点にたつとき、道徳的相対主義についてどのような見方が成立しうるであろうか。この問いにこたえるためにまず、筆者が道徳的相対主義を受容する理由を歴史主義と可謬論から説明する。

2 歴史的・可謬論的相対主義

まず第一に強調されねばならないことは、日常の経験においていやおうなしに痛感させられる人間の誤りやすさという人間の認識能力の限界である。この人間の可謬性は日常の経験のみならず人間の歴史が確証するところである。我々の道徳的な人格の統一性が問題となるような重大な道徳判断がなされる際には、誤りやすきものとしての我々のありの儘の姿が自覚されるし、また自覚されねばならない。とりわけ道徳的判断の領域においては可謬論的な自覚が要請されるのである。次に強調されるべきことは、道徳の領域においても我々の認識は常に一定の枠組みの下での認識であり、いかなる枠組みにもとらわれない中立な観点などは存在しないということである。又、反実在論の立場からも、アルキメデスの点から実在する道徳的価値を言わば直接にそのありのままの姿においてとらえる認識は不可能なのである。次にその枠組みの歴史性をよりくわしく述べることによって、我々の道徳判断の相対性の存在を擁護する。

まず指摘されるべきなのは、我々人間がなによりも歴史的存在であることである。我々が人類の一員として有している普遍的性質にしても、それは進化の一段階においては不変であるかもしれないが、まさにそれは進化の歴史のなかで生まれてきたものであり、新たな進化のプロセスのなかで変化ないしは消え去ってゆく可能性を常に宿しているものであるということができる。それはたんに人間にとって永久であると思われる進化の時間単位のうちで不変であるのみであって、地質学的ないしは天文学的時間単位からみれば、その歴史性は明らかである。そのような限界内でのある種の性質の不変性を語ることが許されるが、それはあくまでその歴史性の自覚を前提にしたうえでである。

更に、我々の道徳的思考の基盤がいかに形成されるかを考えれば、認識能力を含めた我々の存在の歴史性はより明らかになる。我々の道徳的思考の形成過程を考慮するならば、両親を初めとする我々が属する共同体ないしは社会による訓練・教育の多大な役割を認識せざるをえない。そしていうまでもなく、共同体や社会は歴史的に変遷しうる社会経済政治文化をも含めた極めて広い意味での風土のなかで歴史的に成立し変遷するすぐれて歴史的な存在である。我々の道徳的思考に多大な影響を及ぼす、その社会における支配的な道徳的規範も歴史的に変遷しうる可能性を有しており、実際に変遷を繰り返してきた。

さてこのような道徳判断の主体である我々の在り方をみるならば、道徳判断の相対性が説得的なものとならざるをえない。我々人間は、うえにのべたように、まず生物学的特徴に密接に結びついたその類の共通性においてさえ歴史性の刻印をおされている。そしてなによりも、その類の共通性が人間的時間単位を前提とすれば不変かつ普遍であると仮定しても、個々の共同体のおかれている自然的のみならず社会的経済的環境の多様性を考慮するならば、個々の人間の道徳判断の発生論上の基盤が極めて多様であるといっても過言ではないであろう。さらに個々人の遺伝的特性、おかれた環境、教育のありかた、そしてそこから生じる事実の収集能力、その事実の含意の分析能力、そして基本的な情緒の在り方の多様性を考えるならば、なおさらのこと人々の道徳判断の間に相違が生じても殊更に驚くに当たらないのである。即ちまず、個々の社会や共同体レベルにおける相対性、更にそれら集団の個々の成員レベルにおける相対性の存在が指摘されたとしてもななら驚くに値しないのである。道徳的思考の形成基盤の歴史性と多様性を考慮するならば、それを根拠に道徳的思考の相対性を主張することは、きわめて自然なことのように見える。

ところで上に述べた相対性を産み出すようにみえる要因を考慮するならば、驚くに値するのは、むしろそのような様々な相違にもかかわらず我々が少なからざることがらにかんして合意に達している事実である。そこに生物学的特徴と結びついた限定された意味における普遍的で且つ不変な道徳的思考の基盤の存在とその規制力の大きさを見出さざるをえない。(以後、このような道徳的思考の基盤を類的共通基盤と呼ぶことにする。) そこでこのような類的共通基盤の規制力の存在から相対主義の批判がなされるが、それはあまりに性急かつ安易な議論であるように思われる。上のパラグラフで述べた道徳的思考の歴史性と多様性を無視することが出来ない筆者には、実際の道徳の問題は全くの独我論と無限定な普遍主義の中間に位置しているように思われる。筆者は類的共通基盤の存在とその一定の規制力は認めるがその規制力には限界があると考えるのである。即ち、類的共通基盤の合意形成への射程には限界があるのである。このような筆者の立場を説明するために、まずどのようなものとして類的共通基盤とその規制力を筆者が理解しているか、そして何故それに限界があるかと考えるかをつぎに説明する。

類的共通基盤の道徳的思考への規制力の内容を具体的に述べようとするならば、その内容付

与自体に歴史性そして相対性が入ってこざるをえない³⁾。従って我々がそのような相対性・歴史性を最小限にしつつ上記の類的共通基盤の道徳的思考への規制力の内容をのべようとするならば、我々が最初の紆余曲折を経れば一応は道徳的概念の一定程度の共有しており何らかの仕方での話し合いの糸口が存在していることを指摘し、「人は故なく殺害されてはならない」等のきわめて抽象的一般的で曖昧な形でしか表現されえない道徳的判断が現実中存在している事実をあげざるをえない。何が故ある殺害でありなにがそうでないか、は様々に議論の分かれるところであり、合意の成立とは程遠いことは言うまでもない。どのような立場をとるかは集団や個人によって変わりうるのである。しかし、なお、それにもかかわらず、議論の糸口をなすような共通の基盤の存在は否定しがたいようにみえる。このような類的共通基盤とその規制力の存在を我々に説得しているものは、上の例が示すような事実のもつ説得力である。それを次に説明する。

ここで筆者はヴィトゲンシュタインとストローソンの洞察を利用して、類的共通基盤の道徳的思考への規制力の在り方を説明することにする。それによって実在的な価値を措定することなしに、多様な相違にもかかわらず存在する一定の合意の存在を説明することができる。ヴィトゲンシュタインの洞察という言葉で筆者が意図しているものは、次のような引用の内に見出されるものである。「もし私が正当化をつくしたならば、私は岩盤 (bedrock) に到達したのであり、私の鋤は反転する。その時私は『これが私のすることです (this is what I do)』と言いたくなる⁴⁾。」「私が規則を守る時、私は選んではない。私はその規則に盲目的に従っている⁵⁾。」「『それであなたは人々の間の合意がなにが真でありなにが偽であるかをきめると言っているんですか』——真であったり偽であったりするのとは人々が述べることである。人々は彼らが用いる言語において一致している。それは意見における一致ではなく生の形式における一致である⁶⁾。」「ここにおける危険は、正当化など存在せず我々は端的に『そのように我々は行動するのです』というべきところで、我々の手順の正当化を与えるという危険です⁷⁾。」「我々が提供しているものは、実際、人間の自然史についての意見である。単に物珍しい事柄ではなくて、誰も疑ったことがなくそして常に眼前に存在しているという理由のみによって注意されてこなかった事実についての観察である⁸⁾。」「あなたは言語ゲームはいわば予測不可能なものかであることを銘記しなければなりません。わたしの言いたいのは、それは根拠に基づいていないということです。それは合理（あるいは不合理）的ではありません。それはそこにあるのです、我々の生 (LIFE) のように⁹⁾。」「[「確実性を一つの生の形式と見なすこと」]はわたしがそれを正当化されたり退けられたりすることをこえたところにあるなものか、いわば動物的なものか (something animal) として考えることを意味している¹⁰⁾。」「困難なのは我々の信じる行為の根拠の無さを洞察することである¹¹⁾。」「私は証明を読み、そしていま私は確信している。……私は証明を辿りそしてその結果を受け入れる。私の言わんとするのは、こ

れが端的に我々がなすことである，ということである。これは我々の間の慣習であり習慣である，あるいは我々の自然史の一つの事実である¹²⁾。」「命令したり，質問したり数え直したり，おしゃべりしたりすることは，歩いたり，食べたり，飲んだり，遊んだりすること同様に我々の自然史の部分なのである¹³⁾。」

ここで示唆されているものは，我々人類の自然史の一つの事実として確固として存在する認識と行動のある共通の前提ないし基盤である。それは我々が明確な自覚のもとに規約として受け入れたものではなく，根拠をうんぬんすることができないある端的な事実として存在し，我々にとって極めて自然なものとしてある，広い意味における行動のパターン，ヴィトゲンシュタインがなにか動物的なもの，そして生の形式と呼ぶものである。ヴィトゲンシュタインは正当化の試みの果てに我々が直面せざるをえない端端的な事実の存在を指摘した。その事実とは，我々がある行為のパターンを極めて自然なものとして，従って正当化を必要としないものとして受け入れ，そのパターンに従って行為しているという事実である。彼は，そのような正当化を拒否した言わば無根拠な行為と判断の基盤，彼が生形式とよぶもの，の存在を様々な仕方ですべて示唆しているのである。ともかくヴィトゲンシュタインの解釈としての是非とは別に，これらのテキストから人類の自然史の部分として培われてきた人類に共通の広義の行動パターンの存在の示唆を読み取ることはそれほどまとはずれではないであろう。それらは正当化の試みがそこで終了するような正当化の終極点であり，真偽を云々しうるものではなく，まさに真偽の議論を成り立たしめる基盤となっているものである。それらは端的に自然なものとして受け入れられるべきものであり，それらをそのように受け入れられない人とは議論が成立しえないのである。ここには一定の生物学的な同一性に基礎をもちつつ社会・文化の歴史のなかで培われてきた共通基盤の存在によって，様々な相違にも拘らず存在する道徳的思考の基盤なる観念が示唆されている。ここで生物学的な同一性から道徳的思考への移行には確かに飛躍があるが，たとへば快苦のもつ道徳的な意味を考えるならば，この移行がそれほど無理なものであるとは言えないであろう。マティラルが言うように「『異なった文化の人々を』人間と呼ぶのは彼らにある種の傾向性，信念のパターンと欲求の傾向そして過剰な苦痛と苦しみを避けそして快を欲する行動する傾向性を付与することである。信念，欲求そして欲望を付与することは〔部分的な取引が不可能な〕一括取引(package deal)である。ある種の価値評価の行為をそのような付与から切り離すことは出来ない¹⁴⁾。」マティラルが言うように，ある種の傾向性を人類に共通なものとして付与するならば，それは同時にある共通の価値評価のパターンを付与することである。両者は密接に結びついたものであり切り離すことは出来ない。このような共通の基本的な価値評価のパターンが一定程度洗練されたものとして，現在の道徳的思考の共通基盤，筆者が類共通基盤と呼ぶもの，をとらえることができるとおもわれる。

次に道徳的思考とより緊密に結びついた，そのような行動パターンの例として，ストローソ

ンが指摘した我々の他の人間に対する態度を挙げることができる¹⁵⁾。ストローソンによると、我々人間には、他の人間にたいしてまさに我々同様な人格を有するものとして対するような傾向性が備わっている。そして、相手が我々のそのような推定を裏切るような振る舞いを見せる時、異常心理、脳の損傷、催眠術による暗示等の説明をもちだしつつ、操作と管理の対象として、その相手の人格を無視したような態度をとると、ストローソンは指摘する。前者は彼が参加反应的態度 (participant reactive attitude) と呼ぶものであり、後者は対象化的態度 (objective attitude) と呼ぶものである。しかし、後者はまさに前者の態度に見られる人格の推定を救うべき説明を伴って初めて成立している。即ち、対象化的態度が成立するのは相手がある具体的個別的な原因によって、通常の状態ではない、通常機能を果たすことができない状態である場合に限定されているのである。ストローソンのいわんとするのは我々人間は他の人間にたいして対象化的態度を徹底してとることができないし、またそのような事態がどのようなものであるのかを理解することが出来ない、人間を人格として取り扱うことに基づく様々な態度からなる枠組は人間の本性に深く根ざした端的な事実である、ということである。換言すれば、我々は他の人間を通常の状態（様々な重大な障害がなく通常機能が働いている状態）においては、一定の意志・意図をもつ責任主体とみなしており、それに応じた態度をとっているのである。この洞察を今の文脈に引きつけて言うならば、我々は他の人間に対してまさに人間に対するように振る舞うような共通の行動パターンを共有しており、そのようなパターンを全く示さない人間の在り方を考えることは殆ど不可能である。我々はこのような類的共通基盤の内に道徳的思考の共通の基盤を見出しうるように思われる。このようなストローソンとヴィトゲンシュタインの議論の内に、非歴史的な原理を用いることなしに上に述べた共通の合意の存在が説明しうることが示唆されている。そこには人類の生物学的共通基盤とそれから派生し歴史のなかで形成されてきた共通の行動パターン以外の、超越的な事象への言及はなされない。

このような道徳的思考の共通基盤の形成に貢献したその強化に大きな力を発揮しているものとして社会ないし共同体による社会化の為の訓練・教育の役割を無視することはできない。我々は生まれ出る前の胎児の段階から栄養の在り方を含めて様々な外界からの影響の下におかれているのであり、生まれついてからすぐに様々な形での共同体による社会化の努力にさらされる。それが類的共通性に加わって我々の基本的な性格したがって道徳感情・道徳判断の基礎が築かれるのである。そのような類的共通基盤と共同体の社会化の為の訓練・教育の内に道徳に関する一定の合意の存在の基盤が存在している。その背景には、一定の合意なしには安定した社会生活や個人の私的な生活が成り立たないという実際の強力な必要、合意を望ましいとする社会的個人的な必要、が厳然として存在している。自分や他人との最も安定した関係を築く最良の方法は合意による関係の設定である。又ある行為・政策・判断の正当性を説得するための有力な根拠の一つが合意の存在である。神が存在しなければ神をつくり出さねばならない

とヴォルテールは言ったが、我々は合意がなければまがいものの表面上の合意であっても、何らかの形で社会的合意の存在を確保する必要にかられているのである。そのような合意がなければ露らな暴力による支配が無秩序が結果することになる。このように類的な共通基盤の存在と共同体（ことにその維持のための必要）の在り方の共通性の故に、共同体間及び個人間に存在する様々な相違にもかかわらず、ある一定の共通の道徳的判断の枠組みが形成されえたのであると考えることができる。

しかしながら、いうまでもなく事柄はしかく簡単ではない。道徳的判断の妥当性についての共同体レベル・個人レベルでの相対性を主張することは、上に述べた類の共通性の言わば射程を限界付けられたものとして理解することを意味している。換言すれば、類の共通基盤の存在は全ての重要な道徳上の問題の全員が納得できる解決を保証しえない、との主張が上記の相対性の主張によって含意されているのである。この問題に対する筆者の立場を論ずる為にまず合意概念をもちいて道徳の問題の解決が反実在論の立場からどのようにとらえられるかをのべ、その後に類の共通基盤の射程を巡る問題について論じることにする。

筆者は反実在論の立場からの問題の解決は、理想的にはハバーマスのいう理想的な発話状況における共同体の成員全員の合意の如きものに帰着すると考えている¹⁶⁾。超越的な道徳の真理の存在を否定し、人間の態度の問題として道徳を理解するならば、道徳の問題はそのような態度の相違にもとづけられ、その解決はそのような態度の、強制や無知や誤解によるのではない一致、即ち当の問題にかんする十分な知識と理解を有する成員間の納得づくの合意の成立のようなものにならざるをえない。判断の妥当性の根拠は判断主体から独立に存在する道徳の真理ではなく、判断主体相互の合意に求められることになる。そこでは合意を目指しての様々な形での相互作用、例えば情報の交換と討議こそが道徳の問題の解決の主要な手段なのである。そして合意をめざしての討論は自然科学における実験に類比的な役割をはたし、合意の成立は合意された道徳判断の信頼性を高めることになる。

但しここで注意さるべきことは、筆者の合意を目指しての議論による道徳的問題解決の示唆は、合意が常に言わば第一階の合意でなければならないことを含意していないことである。例えばある種の道徳的問題領域については意見の対立を認める、すなわちそれらの問題については合意しないことに合意する、という形での第二階における合意の成立によって、強制力の行使が問題となるという意味での差し迫った形での、合意を求めている議論の必要は否定される。従って自由主義者の寛容の原則と矛盾するものではない¹⁷⁾。それは例えば公的政治的道徳の領域と私的個人的道徳の領域の区別を設けることに合意することと両立しうる。しかし、既に述べたことから明かなように、人間の歴史性・社会性を強調する筆者の立場からは、このような区別は一義的かつ非歴史的に決定されうるものではなく、まさに歴史的にその時々の歴史的社会的状況によって変化しうるものとしてとらえられる。アメリカのフェミニズムは197

0年代初頭のその高揚期に“the personal is political”と言うスローガンを打ち出したが、筆者はそのスローガンが非歴史的で静態的な公と私についての伝統的な区別を破った点に大いに共感を覚えつつ、そのような区分が歴史の産物であることの自覚を今一度促すために“it is also historical”と付け加えざるをえない。

上記のように類的共通基盤と共同体の訓練・教育の力の大きさを考えると、様々に存在する共通の合意の存在にある程度の納得がいくことになるであろう。いやむしろ多くの道徳上の問題も最終的には類的共通基盤に発する合意に到達できるのではとの希望を我々に抱かせるかもしれない。しかし、そのような希望は希望・理念としては意味があるかもしれないが、強力な理論的裏付けを持ちえない。現実には我々が見出すものは、道徳的領域を枠づけ道徳的議論を可能とする様々なかたちでの最小限の合意にもかかわらず存在する、多くの無視しえない道徳上の問題に関する意見・立場の、殆ど非和解的にみえる対立である。まさに類的共通基盤の道徳的思考への影響力の射程の短さを思わざるをえない。それゆえ、筆者は類的共通基盤に発する道徳的思考の基盤を究めて抽象的一般的なレベルに設定されたものと考えたのである。それは言わば道徳的思考の領域の基本的枠組みを設定しているが、そこで具体的な問題についてどのような判断をなすかは個々の個人そして個々の共同体、またそれのみならずそれらの個人と共同体の歴史的境位によっても変わりうるのである。それは、例えば、中絶や安楽死や死刑廃止をめぐる激しく且ついつはてるともしれない論争をみればあきらかであろう。道徳的思考の共通基盤の存在を考察するさいに事実のもつ説得力が援用されたが、その当の共通基盤の射程の短さを考察するに際しても、先の事実とは一見矛盾するかにみえるもう一つの事実のもつ説得力を考慮せざるをえない。このような一見矛盾するかにみえる二つの事実の存在はまさに中間者としての人間の在り方を例証するものであるということができようであろう。

それに加えて、類的共通基盤に発する道徳的思考の基盤の内容をどのように理解するか自体もそれほど容易なことではない。即ち或る個人ある共同体にとっては自明で道徳の基本的枠組みをなしているようにみえるものが、他の個人他の共同体にとっては自明ではなく議論を要するもの又は場合によっては批判されるべきものにみえることがありうるのである。無論、それは基本的枠組みを構成する基準や判断が全く共通性を持たないことを意味しているわけではない。最小限の合意の存在を前提としたうえで、なおかつ或る共同体の道徳の基本的枠組みをなすとされているものが、他の共同体によって拒否されることがありうること、この事実が指摘されているのである。従ってもし道徳的相対主義が妥当しうるとすればこのレベルにおいてであると筆者は考える。即ち、筆者は道徳についての議論の可能性を確保するのに十分な程度における共通の基盤とそれに発する共通の合意の存在を認めるのであるが、そこから直ちに道徳上の問題の最終的な解決従って最終的な共通の合意の可能性を導くことには、同意しない。そのような最終的な解決可能性を理念・目標として掲げることには大いに賛成するが、それは理論的

な主張としてはきわめて弱いものであり、実際に存在する様々な道德上の意見や態度の対立の深刻さを乗り越える、理論としての力をもってはいないのである。但し、そのような最終的な問題解決の可能性を、理念・目標としてではあれ、認めること、従って絶対主義的志向を受け入れることは相対主義の立場とどのように結びつくかは、以下において説明されるべき問いである。概念の枠組みと内容の区別に対するデビッドソンの批判を道德的相対主義批判に援用する議論があるが、それは筆者の言う類的共通基盤の道德的思考への影響力の射程を理論的に納得可能な範囲をこえて設定したものであり、受け入れることは出来ない¹⁸⁾。このように筆者は一定の合意の存在を認めた上でなおかつ道德的判断の妥当性の相対性を主張する立場をとっている。一定の基本的合意の限界内での意見の相違・対立といってもそれはその相違・対立が穏やかで瑣末なものであることを意味しない。例えば、同じアメリカ国民であっても又同じカトリック信徒であってさえその中絶問題・同性愛者や女性を司祭として認めるか否か等の問題への態度が大きく異なりうるのである。従ってここで道德判断の妥当性が相対的であるのは単に共同体ないし社会のもつ道德的基準・枠組みのみならず最終的には各個人の基準・枠組みにたいていである、と考えられている。しかし、のちに述べるように筆者は個人と社会・共同体を分離してとらえることはしないゆえに、独我論とは無縁である。

道德一般に関する抽象的な枠組みについての一定の合意が存在し、そこに議論の余地が存在してもなおかつ非和解的な対立と見なしなくなるような対立が存在する事実には忠実に、その合意を越えたレベルにおける相対性を主張する相対主義の立場からは、どのような行為の指針が導かれるのかを論ずるのが本稿のもう一つの目的である。しかし、そのまえに、まず筆者の相対主義のテーゼの理解をより明らかにするために、次に一つの区別を導入する。この区別の理解がうえに述べた相対主義の立場と絶対主義的普遍主義的志向との関係を明らかにするための助けを提供するであろう。

3 行為者の観点と批評家の観点

ある一つの行為に対する場合に、次に示すような少なくとも二つの異なった観点が存在すると言ってよいであろう。その一つは、当の行為をなした者の行為の在り方を支えている道德的枠組みそして最終的には自分自身の道德的枠組みからも一定の距離をおき、直接的な実践的な関心や要求から独立に、出来るかぎり客観的な理解や判断を確保しようとする場合の観点である。これを批評家の観点と呼ぶ。勿論そのような観点自体も一つの観点であることは言うまでもない。無観点からの観察・思考などは形容矛盾である。従って批評家の観点を理解のためには「できうるかぎり」という点が強調されねばならない。いま一つは、自分自身の道德的枠組みを前提としそこから生じる直接的な実践的な関心や要求の下に、対象となる行為に対する

具体的実践的な態度決定を目標とする考察の観点である。これを行為者の観点と呼ぶ。批評家の観点においては、なによりも特定の観点にできるだけとられることなくという意味で客観的な認識に主眼がおかれ、具体的実践的な行為の次元における関心は後景に退いている。この観点からの理想は、全ての個別の倫理的枠組みを超越した言わばアルキメデスの点から、対象となる行為のありのままの姿を理解することである。従ってこの観点を認識者の観点と呼ぶことも可能であろう。メタ倫理的な考察はまさにそのような観点にたってなされるといえるであろう。これに対して、行為者の観点においては、対象となる行為に対して次にいかなる態度・行為をとるべきかというあくまで実践的な関心を中心を占めている。これら二つの観点の関係についてどのような点が理解されるべきであろうか。まずなによりも明確に理解さるべきことは、実際の人々の生活において批評家の観点のみによって生きてゆくことはほとんど不可能である、という端的な事実である。資源の稀少性の制約の下に共生することを余儀無くさせられている我々人間は、他の個人や集団の行為やそれを支えている道徳的枠組みに対して、なんらかの具体的実践的な対応をなすよう運命づけられている。窓なきモナド間の永続する幸福な予定調和などを期待することは現実逃避であり、知的不誠実・知的頹廃を示すもの以外のなにものでもない。批評家の観点にたって出来るかぎり客観的な認識を獲得しようとすることは、勿論重要であり奨励されるべきである。しかしながらその重要性の自覚が言わば視野狭窄をひきおこし、その結果、この不完全な現実の世界に住む我々にはその観点に安住することが許されず行為者の観点の下での次の具体的な行為・態度の決定をせまられる、という事実が忘れ去られてはならない。いいかえれば道徳を考える際には実践的関心の優位が忘れられてはならない。

次に強調されるべきことは、実際の生活においてこれら二つの観点は相互背反的に存在しているのではなく両者は相互に影響を及ぼし合っているものであり、またそれが両者の正しいあるいは健康的な関係であるといえる。すなわち一方の観点でえられた知見が、他方の観点からの考察に新たなデータや刺激をあたえることによってお互いの観点でえられる理解の内容を豊かにしてゆくことが実際に起こっているし、またそのような方向でのより一層の自覚的な努力が要請されるのである。レベルという言葉を使えば、我々は二つの異なったレベルに生きておりそれら異なったレベルでえられた知見はいわば相互に浸透しあっているのであるが、我々はそのようなレベル間の相互作用をより自覚的に強化してゆかねばならないのである。より具体的にいえばメタ倫理的反省と実践的倫理的反省は実践的関心を媒介にして強固な結びつきを持っていなければならない。そうでなければ、メタ倫理的な反省は実践から疎外され、空虚な思惟に堕してしまう大きな危険をはらむことになるであろう。以上まとめれば、次の三点にまとめられる。

1. 行為の道徳的評価に関る二つの異なった観点が存在する。

2. これら二つの観点は全く互いに独立しているのではなく相互に影響をおよぼしあっているし、また及ぼしあわねばならない。

3. 人間のおかれている条件からして、実践的関心に優位がおかれねばならない。

このような点を踏まえれば、相対主義の立場と絶対主義的普遍主義的志向が矛盾しないことが明らかにされうる。

2及び3章で述べられた立場と観点からどのようなかたちでの相対主義に対する態度かが形成されるかを次章から述べるが、まずバーナード・ウィリアムスが通俗相対主義 (Vulgar Relativism) と名付けた相対主義の一変種にたいしてどのような対応がなされるかをウィリアムスの批判を参照しつつ、筆者の相対主義の立場を説明する¹⁹⁾。

4 通俗相対主義

ウィリアムスは通俗相対主義を次のような仕方で批判する。彼によると通俗相対主義は次の三つの命題からなりたっている。1. 「正しい」は「ある与えられた社会にとって正しい」を意味している (あるいはそのようにのみ整合的に理解可能である)。2. 「ある与えられた社会にとって正しい」は機能主義的に理解されるべきである。3. (それ故) ある社会に属する人々が他の社会の諸価値を断罪したり干渉したりすることは正しくない。ウィリアムスは直ちにこれら三つの命題が不整合であることを指摘する。なぜなら3で用いられている「正しくない」は明らかに社会相対的ではなく非相対的な意味で用いられているからである。そのような用法は勿論1においてその妥当性が否定されているはずである。

ここで注目すべきなのはそのような指摘を行った後のウィリアムスの議論である。彼の議論の要は1と2のみから3は導きえない、3を導くためには単なる相対性の指摘だけではなく、より実質的な道徳的議論が必要である、という点にある。彼は言う。「相対主義の主要な混乱は、諸々の社会が異なった態度と価値を持つという事実から、一つの社会の他の社会にたいする態度を決定するアプリアリで非相対な原理を言わば呪文によって呼び出そうとしたことである。これは不可能である。もし我々が諸社会間に究極的な意見の対立が存在するというならば、我々は、それら社会が意見を異にしている事象の内に、他の道徳的見地にたいする個々の社会の態度をも含めなければならない²⁰⁾。」又、個々の社会が異なった社会の道徳的見地にたいして自らの態度をきめる在り方を考察する場合に着目さるべき点として、ウィリアムスは道徳に内在する特徴としての普遍化 (universalization) を指摘する。普遍化の及ぶ範囲はある特定の社会の成員に限られず人格一般 (person as such) になってきている。更にウィリアムスはある種類の反応や動機が強力に内化されることが道徳とその社会的な役割にとって重要であり、そのような内化された反応や動機は他の社会の人間に出会っただけでは、簡単に雲散霧消することはあ

り得ない、『蓼食う虫もすきずき』が道徳に適用される格言でないように、『ローマではローマ人に習え』はせいぜいエチケットの原則であるのみである²¹⁾。』と述べている。

それに加えて、ウィリアムスはある種のレベルないし観点の違いを指摘している。彼は実際の場合、例えばコルテスの一行が人間を生贄に捧げるアズテクの風習に出会った時のような場合を例にしつつ、次のように言う。『全ての社会は各々の基準を有している』は、たとえ混乱したものであっても、社会研究の時には有益である格律 (a sometimes useful maxim of social study) であるかもしれない。それはまた社会研究の格律として苦痛を伴わないものである (as a maxim of social study it is also painless)。しかし、結局のところ、もし人身御供に出会った時、人はなにをなすべきであろうか。それは、我々の多くにとっては現実の問いではないが、コルテスにとっては現実の問いであった²²⁾。』ウィリアムスは明白な仕方で展開はしていないが、ここには現実の道徳的な問いに直接立ち向かうことなく言わば一歩身を退いた形でそれぞれの社会とその道徳的基準の関係を明らかにしようとする観点ないしレベルと、現実の道徳的問いに直面しそれを解こうとする立場にいるものの観点ないしレベルの区別が示唆されている。一方は道徳的判断そのものを下そうとするのではなく道徳的判断についての判断を下そうとするものであるから、メタ道徳的な観点と呼ぶことができるであろう。従って、上記のウィリアムスの言は「メタ道徳的観点からは相対主義のテーゼは有用であり得るかもしれないが、道徳的観点からは相対主義者が考えるほどには有用ではない。」と要約できるであろう。観点の違い・レベルの違いが存在しているのであり、通俗相対主義の誤りは、この区別を無視してメタ道徳的観点からの命題から道徳的観点における命題を直接導出しようとした点にあるということができる。

このような議論が3章で述べた批評家の観点と行為者の観点の違いに相当することは明らかである。人類学者が研究の対象である複数の社会の道徳律の内容の類似点と相違点を追求するとき、少なくとも研究者としてはそれら個々の道徳律にたいする直接的な道徳的判断を下すことに躊躇を感じざるをえないであろう。彼のなすべき第一の仕事は、それをうみだした個々の社会の社会経済的自然風土的条件との連関を考慮しつつ、それらの道徳律を明確な形で定式化することである。そのような作業の中から道徳の相対性が結論されても、それは道徳的判断とは異質なものであり、人類学者の個人的な道徳判断を直ちに導く力をもたない。批評家の観点でえられた知見が、行為者の観点から受け入れられる命題を媒介なしにうみだすことはない。そこには観点・レベルの違いが存在しておりその違いの存在を無視することは許されない。このようにウィリアムスの通俗相対主義批判の議論を先に述べた二つの観点の区別の使用の一つの例とみなすことができる。一つの観点ないしレベルにおいてえられた結論から直ちに、他の観点ないしレベルにおける命題あるいは判断を導き出すことはできないのである。

しかし一方で第3章で述べたようにこれら二つの異なった観点・レベルの間での相互作用が

存在したその相互作用が自覚的に追求されねばならない。さてウィリアムスは、相対主義を認めたとしても、それを踏まえた上で一定の態度を異なった道徳的基準にたいして採ろうとする際には実質的な道徳的な議論が必要であるといったが、そのような具体的実質的な議論の拠り所としうるものはなんであろうか。それは無論我々自身の道徳的基準であるといわざるをえない。実際、それ以外になにを我々の責任ある道徳的判断の拠り所にすることが出来るであろうか。ただし、それは、理想的には、相対主義のテーゼがその証拠とする多くの我々にとって異質であった事実・思考方法・観点・目的等の理解をその構成要素とするような、言わばより視野が拡大され内容が豊富化された我々の道徳的基準である。我々はそのような相対主義の説くところを一つのインプットとして受け入れそれまでの自分の道徳的判断の体系を勘案しつつ、一定の判断を誰のものでもなくまさに我々の判断として下すのである。このように相対主義を受け入れたものも実践的な観点にたって道徳的判断を下す時、実践的観点のもとにさまざまな考慮のうちに総合的な判断を下さざるをえないのである。ジョフリー・ハリスンも同様な指摘を行っている。ハリスンの場合は、明確に相対主義のテーゼはメタ道徳的であると指摘し、通俗相対主義者の目標である寛容原理の擁護を試みるならば、具体的な道徳的な立場をとった上でその擁護論を展開しなければならぬと主張し、彼自身は大筋においてミルの立場に立った功利主義的な議論を素描している²³⁾。

さてこのように我々の実践的な道徳判断の実質をなす我々の道徳的基準の位置づけはいかになされるべきであろう。相対主義者が首尾一貫した立場を展開しようとするとき、その援用する道徳的基準はまさに彼の属する社会の基準でしかないことになるが、それにたいしてどのような態度が可能であるのか。これらの問いに答えつつ、筆者の、絶対主義的志向を含んだ相対主義の立場の特質をより明確な形で説明することにする。そこに上でウィリアムスが道徳が道徳たる所以をなすものとして挙げている普遍性と道徳的動機・コミットメントの強固さ・切実さ・強力さの認識が筆者の立場の基本に存することが理解されるであろう。

5 歴史主義的・可謬論的な開かれた相対主義

相対主義に立つ人は道徳的判断の対立が生じた時どのようにそれに対処すべきか、という問いに答えるために、まずウィリアムスが指摘している道徳的判断の持つ普遍性が考慮されねばならない。ヘアーが明らかにしたように、道徳的な判断は価値判断の一種として価値判断が充たすべき条件である普遍化可能性を充たしている。従って道徳判断の内には「同様の条件の下におかれた人は、なんびとたりとも私が行為すべきであると判断したように行為すべきである」との主張が含まれている。他の人も同様に行うべきであることが主張されているのである。換言すれば、人はみずからの判断の道徳性を確認する時、同様の条件下におかれた他者の

行為の是非についての判断をも下しているのである。このように道徳判断はそれが価値判断である以上、他者への言及、他人への指令が含まれている。その意味で道徳的思考は他者の行為の是非に無関心ではありえない。少なくとも潜在的な形で他者への働きかけが道徳判断のうちに存在している。これはいわば言語的形式的アプローチからする道徳判断のうちに存する他者の行為の是非への関心そして他者への働きかけの要素の指摘ということができよう。他方、またウィリアムスが指摘している、道徳的動機・コミットメントの切実さ・強固さはいかに述べた少なくとも潜在的に存在する他者への働きかけの実際の強固さ・切実さを示していると考えることができる。人は道徳的であろうとするならば、他者の行為の是非に単に無関心でないだけではなく、積極的な関心をもたざるを得ないのである。

それに加えて、3章で実践的関心の優位を述べた時に言及した、資源の稀少性と場合によっては鋭い対立をうむ異なった意見・立場の存在という条件のもとで共生を余儀無くさせられている、言わば現実の人間のおかれている条件を考慮するならば、他者の行為の在り方、そしてその是非について我々が無関心でありえないことが、より具体的な切実さをもって理解されるであろう。ことに現代のように現実的な意味で世界史が成立し世界のさまざまな国々や地域が相互依存ないしは相互破壊の網の目のなかに組み込まれている時代においては、尚更このことの切実さが理解されるといわなければならない。

このように相対主義者といえども道徳的であろうとするならば、自分と異なった、場合によっては自分と対立する判断をなす他者に対しても様々な形で働きかけをせざるをえない可能性を認めざるをえない。実際、そのような自己の行為のみならず他者の行為の在り方またそれらの是非についての関心の切実さの内に、社会的動物たる人間の有する道徳の道徳たる所以が存在しているのである。道徳はそれが失われてしまえば生きることの意味が失われることを意味するものであり、単なる公平性ないしは不偏不党性(impartiality)のみによってその本質が汲み尽くされるものではない。道徳的相対主義者も道徳それ自身を否定しないかぎり、無限抱擁的に寛容でありつづけることはできず、いわば口幅ったくお節介でなければならない時があることを受け入れざるをえないのである。

ところでこのように対立する判断基準をもつ他者の行為や判断を評価するとき、その基準を提供するものは、勿論自らが属する共同体ないしは社会そして最終的には自分自身の道徳の基準である。そのことを筆者の主張する相対主義はどのように捉えるのであろうか。

道徳判断の正当化の基盤には十分に適切な事実の収集とその含意の理解が必要であるが、なにが道徳判断にとって適切な事実であるか、又それらの事実の道徳的含意をいかに理解するかは、その当の判断主体の、其までに蓄積されてきた道徳的判断力と呼ぶべきものによって異なりうる。そこにはそれまでに養われてきた情緒・感性も無視できない役割を果たしている。そ

のような多様な要素からなる道德判断の正当化の基礎を探ってゆけば、自分にはそのように判断するしかない、としか言う術をもたない次元に逢着せざるをえないであろう。そのような端的な反応のうちに我々の其までの個人史が集約されているといっても過言ではないのである。2章で引用したように、ヴィトゲンシュタインが規則に従う行動について、最終的には「我々は規則に盲目的に従っている」と言わざるをえない時点があると言っているが、それとパラレルな状況が道德判断の正当化の際にも生じている。ただし、盲目的といっても、それはそれ以上の正当化が不可能であることを意味しているのみで状況の道德的観点からの分析力と普遍化可能性の原理に従う道德的な抑制力とそれまでの情緒の発達の結果が示されているのである。その意味においては盲目的であるのとは程遠い形での行為がなされたのである。そこでは熟慮によって規制され制御された感性・情緒の表現・外化がなされたのである。そしてその判断はその当の本人にとって現在までのところ最良な判断として道德的な規制力をもつ。但し、ここで述べられている道德的判断の根拠は類の共通基盤の範囲を超えた、特定の共同体や個人に特殊な道德判断の枠組みをも含んだものであり、ヴィトゲンシュタインからの引用もそのようなレベルの判断の在り方に適用されている。このようなレベルにおける強固な意見の対立の可能性に触れてこそ初めて適切な仕方でも対主義の問題が議論されうる、というのが本論文で展開しようとした筆者の基本的な主張の一つである²⁴⁾。

このように道德判断の最終的な正当化・権利根拠は、我々の歴史的に形成されてきた道德的判断能力に存しているのである。そのことは、我々が或る道德判断の妥当性を主張するとき、我々が最終的に訴えるのは、我々が知りえた事実とその道德的含意を考慮に入れた時、我々は其までに培われてきた自らの情緒・感性を含めた道德的判断力の故に、一定の態度を採らざるをえない、という端的な事実にたいしてである。そしてそれ以外に我々がよってたつべき基盤は存在しないのである。従って、上に述べたように様々な個人史の相違に依じて或る行為に対する態度に相違が生じうるのも勿論残念ではあるが驚くにたりない。しかし、道德的価値が我々と独立に存在し我々によって発見されるものではなく、むしろ我々によって作り出されてきたものでありこれからも作り出されるべきものであるとするならば、そしてまた我々の共同体の基準も常に不変妥当な指針を提供してこなかった事実をかえりみるならば、我々は各人の判断に賭けることしか残されていないと言う結論にいたる筈である。そして繰り返すならば、我々の判断の在り方をいまいちど振り返ってみるならば我々がそれ以外のことを行っているのではないことを了解するであろう。いかに人間が誤りやすき者であっても、一定の合意を作り上げてきた実績とその実績の最良のものの一つである個人の道德的人格の尊重の思想に照らして、そのように個人の道德的判断の枠組み・その働きに相対的に道德判断の妥当性は決定されると考えるのが妥当であると思われる。我々は実際にそのように判断を下しているし、それは事柄の本性についての筆者の理解から推奨すべき在り方・方向性であると考えてるのである。

そしてそれはなによりもそのように形成されてきた自分自身を受け入れることを意味している。歴史的に形成されてきたものであっても、我々はそのような歴史的な形成物以外ではあり得ず、その前提のもとで現在最良とみなされる判断にしたがって行為せざるをえない。当然のことながら我々は我々以外のものでありえず、いかに不完全であるとはいえ、希望と目標をも含めたありのままの自分から出発せざるを得ないのである²⁵⁾。

しかし、無論、そのことは夜郎自大風に尊大な形で自分の判断・立場を押しつけることを意味するのではない。まずなによりも、可謬論をとる相対主義者は自らが誤りやすいものであることを知っているゆえに、自らの意見・考えの検討を自己の内部でなすだけでなく他者との、即ち、我々とは多くの点で異なった個人史をもった他者との、合意を目指した討論（ローティ流に言えばより広い意味での会話²⁶⁾）をなすのである。その際、そのような討論は科学における実験に類比的な役割を我々の道徳的な探究の内て担っている。我々とそのバックグラウンド・個人史の点で大きく異なる人々との討論は、より厳格な設定における実験に似て、それにおける合意に到るという成功は自らの意見・判断にたいする我々の確信を増加せしめる、換言すればそれらの意見・判断の受容可能性を高めるのである。そして合意に容易に到りえない場合には、予測に反したないしは容易に説明の枠に嵌まらない経験的データに出会った時と同様に、様々な形でのホーリスティックな思考が巡らされることになる。それは、あるときには、端的に自説の撤回を結果し、あるときには相手の重要な事実についての無知や事実の含意についての分析の不備さらには相手の道徳的な人格の欠陥等の指摘に到るのである。勿論、事柄自体の複雑さ・困難さの故に、その事実のみを挙げて説明に代えることも十分におこりうる。即ち言わば道徳に関する悲劇的な対立の存在の承認である。このように先に指摘された人間の条件のゆえに我々は道徳的問題の実践的解決従って合意を必要とし、その同じ人間の条件の一つである可謬性の故に、我々は合意を求めての討論・会話を始めそれに積極的に参加してゆかざるをえないのである。

ここで強調すべきことは合意は作り出されるものであって、予定調和的に未来のある時点に先在し予定されているものではない、ということである。そのことは、道徳判断の基盤をなしている事実の収集能力・事実の含意の分析力・道徳感情が人類進化の歴史、その属する共同体の歴史、そして本人の個人史のなかで形成され培われてきたものであり、また現在もその過程のうちにある、と言う事実によって裏付けられる。我々の道徳的判断能力は歴史的な達成物であると共にそのような歴史的な存在としての限界を負っている。我々は社会的・個人的必要にかられて合意を求めての討論に従事することをとおして、我々のあいだに存在する様々な相違をのりこえて一定の合意を様々な領域の内に作り出してきた。そしてその合意を求めての討論の中で、我々の道徳判断の基礎をなす様々な能力や感情・情緒は改変され洗練されてきたのである。そのように改変され洗練されてきた能力や感性や感受性がまた、新たな社会状況の下で

の合意を求めての討論といういわば坩堝のなかに投げ入れられることによってより一層の改変と洗練をうける、という仕方では道徳的判断能力は形成されまた形成されつつあるのである。そしてそのような過程の産物としての共同体の道徳上の基準は我々の子供の訓練・教育の指針として彼らの生得的素質と共に子供の道徳的判断能力の基盤を形成し、子供はそれを出発点として自らの道徳的判断の体系を作りだしてゆくのである。

ただし道徳判断の形成の歴史が常に進歩の歴史であったとは到底いえない。技術の発達が殺人を極めて容易にしボタン一つで大規模破壊と大量殺人を可能にすることによって、人間の生命にたいする感情が希薄になるというような場合にみられるように、歴史の進展が人々の道徳判断の基盤を貧困化することは常におこりうる。歴史が示すとおり道徳的な墮落・退歩の可能性は常に存在している。人間の可謬性と歴史の事実を理解する可謬論的歴史主義的な相対主義者は単純な進歩主義者たりえないのである。

ここで強調さるべきことは、ここで問題にされている個人は所謂原子論的な個人主義によって措定されているような、定義により社会から隔離したうえで独立した生活を営みうるとされている明らかにフィクションとしかいいようがない存在ではなく、胎内にいるあいだから外界の主要な要素としての共同体からの様々な形での影響下にあり、生まれてからはいやおうなしにその社会化の圧力にさらされている生きた生身の個人、一定の歴史的状況下に生まれ落ちその個別的偶然的事実の重みを背負って生きざるをえない具体的な個人なのである。従って彼の道徳的考慮の材料となるものは、社会化の過程で培われ現在も影響力を有する共同体の一般的な道徳的基準や、共同体を構成する他の数多くの構成員の判断やその判断の正当化のために彼らが提供する多くの事実や其に対する彼らの感性的反応も含まれうるし、またよりよき判断を可能にするために含まれねばならないのである。であるゆえに、上記のような意味での相対主義は偏狭ではあり得ない。社会ないし共同体の訓練をへたのちにそれからの一定の相対的独立性を獲得し、場合によっては自らを形作った共同体ないし社会の道徳的枠組みを否定することもありうる。しかし、そのさいにも彼の自らの立場の妥当性の正当化根拠の内には、ある理想的な状況における合意の成立への自信が存しているのである。相対主義の主張はともすれば自己閉鎖的な閉ざされた立場であるとのイメージが伴いがちであるが、我々の誤り安さという可謬論的思考をその根に有する相対主義は、そのようなイメージとは逆に自らの判断の妥当性を確認した改良洗練しようとして積極的に他者との討論・対話に少なくともそれへの通路を確保するための会話に参加し、それらを維持発展させようと努力するであろう。偏狭な利己主義や過剰に自己にこだわる自己中心主義と、自己の道徳判断に自己の道徳的人格の実質を賭ける可謬論的な開かれた相対主義は無縁である。

このような相対主義の主張に対して、それでは妥当であると思われる場合と妥当である場合の区別がつかなくなり、各個人の恣意的な判断がただその個人によってなされたと言う事実の

みによってその妥当性が保証されることになり、誤謬の存在する余地がなくなってしまうのではないかと、との反論が寄せられるかもしれない。しかし、そのような反論に対しては、先に述べられたことの繰り返しになるが、次のような仕方では答えられるであろう。上に述べたように上記の意味での相対主義が前提としている個人は他と隔絶したフィクションとしての個人ではなく、社会をふくめた外界にたいして開かれており、しかも自らの限界を自覚してそのなかで最良の選択を行おうとする個人であるゆえに、現在の最良であると思われる判断基準に照らして以前の判断の非妥当性を確認することはおおいにあり得ることである。そしてそのような非妥当な判断が如何になされたのか、了解可能な仕方では説明されうるとき、二つの判断の落差はより説得的なものとして受け入れられることになるであろう。そこにおいて、絶対的な妥当・非妥当性、したがって妥当であることと妥当にみえることの区別は確立しえないが、相対主義の枠組みのなかにそのような区別に相当するものを見出すことは容易である。

しかも上に述べたように相対主義者と言えども、自己の現在までのところ最良と思われる道徳判断に従って具体的に他者にはたらきかけねばならない事態が生じうる。他者に無関心な相対主義は道徳なき道徳的相対主義である。そのような他者にたいする働きかけの根拠を問われたばあい、相対主義者は自分の今までの個人史の総体に照らして当の行為が是とせざるをえない、としかこたえようがないのであるが、それが本人にとって最良な判断なのであるからそれに即して行動することしか選択の余地がないのである。相対主義者はたとえば「貴方はかくかくの行為をなすべきであると私は判断する。従って貴方はそのように行うしなければならない。」というような発言をなすのである。無論、いま一つの反論が前提とするように、相手も同様に「私はそのような行為をなすべきではないと私は判断する。故に私はそのように行うべきではない。」と述べることも十分に可能である。その様な時両者の仲介をなす中立な調停者などは存在しない。そこで我々が頼るべきものはあくまで我々が今まで培ってきた道徳的判断力でしかないのである。そして自らの道徳的判断力によりながらも、自己のあやまりやすさと自己の進歩の可能性を自覚する相対主義者は、自らの判断の妥当性の確認と誤謬の発見と訂正のために討論を始めるのである。そのような仕方では合意を形成することによって自らと自らの属する共同体の道徳的な基準の体系の構築に、開かれた相対主義者は力を注ぐのである。

そのような開かれた相対主義者が目指すものは、従って彼らの行動の規制原理として働くものは、理想的な状況における全ての道徳的人格を有する者のあいだに生じる合意の成立である。それは極めて形式的な規定であり実質的な内容は空虚であるが、それは彼らの可謬論的自覚・自らの限界の自覚そしてこれまでの歴史における達成の認識に発しており、規制原理として働く推定であり彼らの向上への意欲と希望の表現である。またここで強調されなければならないことは、この理想状況における理想的な合意と言われる場合に理想的と見做されているものは、あくまでそのような判断を行っている各個人の観点からみてのものであるという事実である。

従って、共同体における合意に権威を与えた場合に個人の道徳判断の価値がなおざりにされたりおしつぶされたりする可能性を危惧する人もいるかもしれないが、それは少なくとも理論上は杞憂である。そもそも自分の真摯な道徳判断を軽視するような共同体の合意がその本人にとって理想的なものでありうる筈がないのである。自分が納得して合意しうるゆえにそれは理想的と呼ばれうるのである。また、上記のように、理想的な合意とは全ての第一階の道徳上の問題についての合意が成立し、そこには意見の相違がみられない状況を必然的に含意しているのではない。多様な人間と世界の在り方にそくして、ある一定の限度においてあるいはある一定の問題領域については各人の意見を尊重し、合意を一義的な目標としないことについての合意を形成することもありうるし、筆者はそのようなリベラルな含意をも含みうる合意の追求の在り方に与するものである。現実の事態としてまがいものの合意が権力によって押しつけられる場合は大いにありうることであるが、それはひとまずこの小論の守備範囲外である。他者もまた他人の道徳判断に無関心でいつづけることはできず、何らかの形で意見の表明を行うことになる。繰り返しになるが、この可謬論的歴史主義的な開かれた相対主義の絶対主義的普遍主義的志向を支える根拠は次のように要約されるであろう。

人間の可謬性・歴史性等の限界を考慮するならば、或る重大な道徳的決断を迫られた場合、様々な反省の後に自分にとって自然であると思われる判断に依存するしか道はない。相対性を認めつその洞察を生かそうと努めた末になお、例えば他の枠組みの下に生きる人の行為を自らの立場から道徳的に許しがたいと感じた時には、その自らにとって最も自然である判断に忠実に行動するしか選択肢は残されていないように思われる。我々はそうとしか考えられない、そのような判断を下さざるをえないという具体的事実を受け入れるしかないのではないか。それ以外に道徳的責任を放棄しないで生きる余地はない。比喩的にいえば、道徳的判断の自由と引き換えに判断の責任の免除を与えてくれるような超越的な道徳原理の体系などは存在しない。自らの道徳的人格の存立を安全圏においたまま、言わば第三者的立場に立って、ある道徳的命題の真偽を決定することはできない。大袈裟に言えばそのような個々の道徳的判断の一つ一つに我々の道徳的人格はのっぴきならない仕方に関与していると言うことができる。まさに自由の重さを代わりに荷ってくれる大審問官などは存在しないのである。

- 1) 様々な形の道徳的実在論が存在しており、その各々を批判することは容易ではないが、筆者はマッキーの『倫理学』(Mackie, J. L., *Ethics—Inventing Right and Wrong—*, Hammonds-worth, Penguin Books, 1977)の第一章の議論をよりくわしく展開する方向を目指している。そのような例として、Garner, Richard T., “On the Genuine Queerness of Moral Properties and Facts”, *Australasian Journal of Philosophy*, 68, pp. 137-146 がある。
- 2) カール・マルクス『経済学・哲学草稿』城塚登・田中古六訳、岩波書店、1964, p. 140。
- 3) 実際、類的共通基盤に具体的な内容を付与する時、我々是我々の現在の観点からの理解に即してそれをなしているものであり、そこに他の人々の理解とのあいだに共通する部分とともにくいちがう

部分が見出されうる。そこに筆者の主張する相対性が生じる可能性がうまれるのである。109-110 ページを参照。

- 4) Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, New York, The Macmillan Company, 1963, p. 217.
- 5) ibd, p. 219.
- 6) ibd, p. 241.
- 7) Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, translated by G. E. M. Anscombe, Cambridge Mass., The MIT Press, p. 98.
- 8) ibd, p. 43.
- 9) Wittgenstein, L., *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, p. 559.
- 10) ibd. p. 359.
- 11) ibd, p. 166.
- 12) Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, translated by G. E. M. Anscombe, Cambridge Mass., The MIT Press p. 20.
- 13) Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, New York, The Macmillan Company, 1963, p. 125.
- 14) Matlal, B. K., "Ethical Relativism and Confrontation of Cultures" in *Relativism— Interpretation and Confrontation*——, ed. by M. Krausz and J. Meiland, University of Notre Dame Press. p. 354.
- 15) 以下の議論は Strawson, P. F., "Freedom and Resentment" in his *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, 1974 pp. 1-25 に依っている。
- 16) ハーバースの議論の理解には Geuss, R., *The Idea of a Critical Theory—Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge University Press, 1984 が有益であった。
- 17) 第二階の合意には、議論による合意がえられないにもかかわらず一定のとりきめが必要な場合に、ある形式的な手続きによって一定の答えをだしそれに従うという形で合意も含まれている。
- 18) Cooper, D., "Moral Relativism" in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 3, University of Minnesota Press, 1980, pp. 97-108 及び Bearn, G. C. F., "The Horizon of Reason" in *Relativism— Interpretation and Confrontation*——, ed. by M. Krausz and J. Meiland, University of Notre Dame Press. pp. 205-231.
- 19) 以下の議論は Williams, B., *Morality: An Introductory Essay*, Harper and Row, 1972, pp. 20-26 によっている。
- 20) Williams, B., *Morality: An Introductory Essay*, Harper and Row, 1972, p. 23.
- 21) ibd. p. 24.
- 22) ibd. p. 25.
- 23) Harrison, G., "Relativism and Tolerance" in *Relativism— Cognitive and Moral*——, ed. by M. Krausz and J. Meiland, University of Notre Dame Press, 1982, pp. 229-243.
- 24) Bearn, G. C. F., "The Horizon of Reason" in *Relativism— Interpretation and Confrontation*——, ed. by M. Krausz and J. Meiland, University of Notre Dame Press. pp. 205-223 に同様な立が展開されている。
- 25) このような立場はローティの「エソノセントリズム」の擁護の立場と共通するところが大である。Rorty, R., "Solidarity or Objectivity" in *Post-analytic Philosophy*, ed. by J. Rajchman et al., Columbia University Press, 1985, p. 12 及び Rorty, R., "Cruelty and Solidarity" in his *Contingency*,

Irony and Solidarity, Cambridge University Press, 1989, p. 197f.

26) Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979 を参照。